

Povos originários em contextos de desigualdade social: Afetividade e bem viver como modos de (re)existência ético-política

Pueblos originarios en contextos de desigualdad social:
Afectividad y bienestar como formas de (re) existencia ético-política

Originating peoples in contexts of social inequality:
Affectivity and well-being as modes of ethical-political (re) existence

Maria Zelfa De Souza Feitosa *
mariazelfa@hotmail.com
Zulmira Aurea Cruz Bomfim **
zulaurea@gmail.com

Resumo

Os modos de vida originários pautam-se em relações ética e politicamente comprometidas com uma cultura de vida, fundamentada na complementaridade e convivência profunda com tudo o que existe. Disso, derivam estratégias de (re)existência que se contrapõem à concepção ocidental e garantem a preservação da identidade indígena. Objetivamos discutir as categorias afetividade e bem viver como propostas de (re)existência dos povos originários, em contextos de desigualdade social. Inspiradas na Psicologia social de base histórico-cultural, aproximamo-nos do povo Pitaguary, no Ceará, guiadas pela etnografia, de onde resultaram o diário de campo e relatos de história de vida de lideranças, submetidos à análise de conteúdo temática. Nossos resultados apontam o bem viver e a afetividade como modos de (re)existir indígena, embasados na cultura de promoção da vida. Consideramos que a proposta indígena viabiliza o equilíbrio cósmico e se coloca como alternativa à cultura ocidental, diante dos riscos derivados da exacerbada exploração da natureza.

Palavras-chave: Povos Indígenas; (Re)existência; Afetividade; Bem Viver; Cultura de vida.

Resumen

Las formas de vida originales se basan en relaciones éticas y políticamente comprometidas con una cultura de la vida, basadas en la complementariedad y la profunda convivencia con todo lo que existe. De esto, se derivan estrategias de (re) existencia que se oponen a la concepción occidental y garantizan la preservación de la identidad indígena. Nuestro objetivo es discutir las categorías de

* Pós-Doutoranda em Psicologia, na Universidade Federal do Ceará. Doutora em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia, da Universidade Federal do Ceará. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (2014). Membro do Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental (LOCUS), da Universidade Federal do Ceará. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (2011).

** Doutora em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003). Pesquisadora pela Universidade de Barcelona em Espaço Público e Regeneração Urbana (2001) e Pós-doutorado na Universidade da Coruña-Espanha (2011). Professora Titular do Programa de Pós-graduação de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, desenvolvendo Pesquisas na linha de Vulnerabilidade social e processos psicossociais. Atua nas áreas de Psicologia, com ênfase em Psicologia Ambiental e Psicologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: Cidade, afetividade, mapas afetivos; comportamentos pró-ambientais, vulnerabilidade sócio-ambiental e juventude. Coordena o Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental-LOCUS-UFC e é líder do grupo de pesquisa em psicologia ambiental do Cnpq.

afectividad y bien vivir como propuestas para la (re) existencia de los pueblos nativos, en contextos de desigualdad social. Inspirados en la psicología social con una base histórico-cultural, nos acercamos a la realidad del pueblo Pitaguary, guiados por la etnografía, que resultó en el diario de campo y la grabación de informes de historia de vida de liderazgos, sometidos a análisis de contenido temático. Nuestros resultados apuntan al buen vivir y el afecto como formas de (re) existencia de los pueblos indígenas existentes, basados en la cultura de promoción de la vida. Consideramos que la propuesta indígena hace viable el equilibrio cósmico y se presenta como una alternativa a la cultura occidental, dados los riesgos derivados de la explotación exacerbada de la naturaleza.

Palabras clave: *Pueblos indígenas; (Re) existencia; Afectividad; Bien vivir; Cultura de la vida.*

Abstract

The original ways of life are based on ethically and politically committed relationships with a culture of life, based on complementarity and deep coexistence with everything that exists. From this, strategies of (re) existence derive that are opposed to the western conception and guarantee the preservation of the indigenous identity. We aim to discuss the categories of affection and good living as proposals for the (re) existence of native peoples, in contexts of social inequality. Inspired by social psychology with a historical-cultural basis, we approached the Pitaguary people in Ceará, guided by ethnography, which resulted in the field diary and life history reports of leaders, submitted to thematic content analysis. Our results point to well-being and affection as ways of (re) existing indigenous people, based on the culture of promoting life. We consider that the indigenous proposal makes the cosmic balance viable and presents itself as an alternative to Western culture, given the risks derived from the exacerbated exploitation of nature.

Keywords: *Indigenous Peoples; (Re) existence; Affectivity; Well live; Culture of life.*

Introdução

O presente artigo insere-se nos diálogos relacionados aos povos do Nordeste brasileiro, mais especificamente ao povo Pitaguary, cuja Terra Indígena localiza-se entre os municípios de Maracanaú e Pacatuba, no Estado do Ceará. As etnias dessa região do país enfrentam, ainda hoje, os preconceitos e exclusões de terem sido, por muito tempo, vistas como “índios misturados”, termo correntemente utilizado nos documentos oficiais do Estado (Oliveira, 1998) para tratar daqueles que, pelo relatório provincial de 1863, inexistiam na região, seja por dizimação, migração, decadência ou miscigenação com a população não-indígena (Antunes, 2012). Decorre desses fatos a concepção de que os indígenas do Nordeste, comporiam uma unidade relativamente homogênea, com um frágil reconhecimento, resultante de um processo recente de etnogênese, como o que ocorreu no final da década de 1980, no Ceará.

Para Silva (2004), há uma compreensão errônea desse processo, o que se apresenta como uma artimanha da cultura dominante para deslegitimar as existências étnicas do Nordeste, ao se conceber que, diante dos eventos de escravização, catequização e desterritorialização os indígenas tenham renunciado terminantemente suas identidades, para somente mais tarde, as novas gerações reconfigurarem um reconhecimento a partir de uma outra lógica, distinta de suas vivências ancestrais. É inegável o período na história dessas etnias em que a aparente renúncia de suas origens foi a tática de sobrevivência necessária, assim como, agora, demarcar suas existências publicamente é o único modo de continuar existindo. Reconhecendo, portanto, que a etnogênese no Nordeste deve ser vista como parte de um processo contínuo de sobrevivência das diferentes culturas, suas origens no território hoje denominado nordestino e seus modos criativos de (re)existir nessas terras, elegemos o termo povos originários para nos referirmos a esses sujeitos, ainda que não abandonemos a terminologia indígena, como um posicionamento ético-político de afirmação de seus direitos e de seus modos de viver. Nessa perspectiva, a expressão povos originários remete às raízes culturais, à ancestralidade de uma existência integrada com a coletividade e com a Natureza, *Pacha Mama* ou Mãe-Terra, conforme os povos originários latino-americanos costumam chamar à força organizativa e regulatória da vida e do planeta (Céspedes, 2010). Essa concepção da natureza como mãe faz parte da tradição transcultural que a reconhece como um superorganismo vivo, enfatiza a relacionalidade entre os seres (Acosta, 2016), sejam materiais ou imateriais/espirituais, exalta sua dimensão maternal e sagrada, mas também reconhece seus direitos.

Coincidente a essas compreensões, América Profunda é o termo que Rodolfo Kusch (1999) propôs para referir-se à ancestralidade latino-americana, admitindo a possibilidade de falarmos também de uma África Profunda, Europa Profunda e assim por diante, embora não se debruce sobre as particularidades desses outros territórios. Para o autor, somente investigando a ancestralidade de um povo pode-se compreender seu modo de viver, cientes de que a ruptura com o ancestral é fator de adoecimento e de comportamentos destrutivos em relação à Mãe-Terra, os quais vêm tornando insustentáveis a vida no planeta. O advento da modernidade trouxe consigo novas possibilidades de relações intersubjetivas, pautadas na primazia da racionalidade, com a concepção cartesiana, e na fusão das experiências coloniais com as necessidades do capitalismo nascente, disseminando o projeto de hegemonia eurocêntrica (Quijano, 2010), ou seja, impondo o modo de viver europeu (e, mais tarde, norte-americano), com suas visões de homem e de mundo, como modelo único do ápice da evolução humana, que deveria ser seguido por todos os outros povos. Para o autor supracitado, essa proposta de homogeneização das culturas serviu à naturalização das violências e da hierarquização racial, social e cultural, forjando novas identidades societárias e demarcando os espaços e os sujeitos autorizados a dominar sobre outros homens. Estabeleceu-se, assim, de modo mais refinado e com a legitimação religiosa de instituições que se diziam representantes do cristianismo, perspectiva religiosa oficial da Europa, um novo sistema sócio-político-econômico, do qual a desigualdade em todas as suas facetas é parte fundamental da estrutura.

Entretanto, apesar de todas as tentativas de dominação por parte do ocidente capitalista sobre as outras culturas, essas últimas resistiram, encontrando estratégias para sobreviver ao genocídio, gerando tensionamentos e incômodos ao propor uma cultura de vida em contraposição à exploração desenfreada de recursos e de pessoas em nome do consumo exacerbado. Isso é o que vemos acontecer na América

Latina, onde, conforme Kusch (1999, 2007) o homem latino-americano constitui-se em um arranjo entre o modelo europeu e a permanência de sua ancestralidade profunda, levando ao desconforto de um sujeito que não se adequa completamente à vida cidadina, essa representada por uma estrutura fictícia atrás da qual se refugia para negar suas raízes ancestrais, em benefício do modelo eurocêntrico instituído, mas também se amedronta frente ao mundo primitivo, onde estão seus deuses e de onde seu inconsciente aborígine tensiona por retornar e do qual busca afastar-se para cumprir o plano da cultura dominante como único caminho capaz de lhe trazer segurança. Assim, divide-se entre a concepção do que foi convencido a acreditar, de uma limpeza proporcionada pela ciência e a tecnologia eurocêntrica, e o odor indesejável de suas raízes ancestrais. Nas palavras do autor,

Y es que el hedor tiene algo de ese miedo original que el hombre creyo dejar atras despues de crear su pulcra ciudad. (...) Es el miedo que está antes de la división entre pulcritud y hedor; en ese punto en donde se da el hedor original o sea esa condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya llamen ciudad, policia o próceres. (...) comprende también el temor de que se nos aparezca el diablo, los santos, dios o los demonios. Tenemos miedo, en el fondo, de que se nos tire encima el muladar de la antigua fe, que hemos enterrado, pero que ahora se nos reaparece en el hediento indio y en la hedienta aldea. En ese plano, el planteo del hedor y la pulcritud se ensambla con ciertos residuos cosmogonicos, algo así como el miedo a una antigua ira de dios desatada en la piedra, en los valles, en los torrentes y en el cielo con sus relampagos y sus truenos.” (Kusch, 2009, pp. 15-16)

Na construção do território latino-americano, a partir dos processos de colonização, predomina uma cultura dominante pautada no eurocentrismo e na lógica de colonialidade do poder, descrita por Quijano (1992) como o domínio exercido por uma cultura sobre outras, valorizada como superior, que se expressa sutilmente no cotidiano, gerando a desvalorização de tudo o que não se insere nesse padrão comum fabricado. Tal modelo delinea as formas desiguais como os sujeitos são tratados, com base em suas origens, visão de mundo, modo de ser, entre outros aspectos.

Frente a isso, falamos de contextos de desigualdade, onde uns sujeitos são tratados como diferentes por constituírem uma minoria, ou como diria Martín-Baró (2011), uma maioria explorada e oprimida pela minoria privilegiada, mas que, alienada, também se subdivide e oprime umas às outras, esquecendo quem é o real opressor de todas elas. Nesse contexto, para que uns tenham excessivos privilégios, outros precisam ser sacrificados, tanto do ponto de vista material, como ético e político. As desigualdades identificadas no campo social fazem parte da própria estrutura capitalista, a qual não poderia continuar existindo sem esse modo de exclusão, que opera estabelecendo diferenças entre sujeitos, desde a possibilidade de consumir (ricos e pobres), passando pelos tons de pele (brancos e não brancos), sexualidade (heterossexuais ou LGBTQ+) e modos de viver (diversidade cultural).

Por outro lado, assim como Góis (2008), compreendemos que mesmo diante desse quadro de opressão configurado pela ideologia dominante mantenedora de privilégios a uns poucos, os sujeitos oprimidos e explorados possuem uma força de vida transformadora e criativa, que permite prosseguir na luta por uma existência digna, mesmo diante das injustas desigualdades. Spinoza (2015) chama essa capacidade de perseverar na existência e de expandir-se de *conatus*. Elenca os afetos, base da racionalidade e dimensão inalienável do ser humano, como parte fundamental desse processo. É a partir dessas concepções que elegemos o termo (re)existência e não resistência para refletir os modos como as diversas etnias têm preservado suas culturas e seus modos de vida em meio a contextos de desigualdade.

Consideramos que a resistência remete a uma reação, que na concepção de Sawaia (2009), difere da ação do sujeito no mundo. A reação está ligada aos afetos despotencializadores, que aprisionam,

entristecem e geram uma resposta violenta à violência sofrida, não promove transformação da condição a que se está submetido, apenas reproduz o ciclo de alienação. Conforme Bonvini (2018)¹, (re)existir é reinventar outras formas de viver diante das situações adversas, é organizar-se de forma criativa para enfrentar as injustiças e transformar a realidade, a partir de uma cultura geradora de vida. Dentro dessa compreensão, podemos afirmar que a (re)existência é movida pelos afetos potencializadores, que tornam os homens e mulheres capazes de romper com a servidão.

Dentre as muitas formas de desigualdade, tratamos neste trabalho da desigualdade psicossocial à qual os povos originários são cotidianamente submetidos e, ao mesmo tempo, das estratégias que garantiram a preservação de seus descendentes e de sua cultura, configuradas no projeto filosófico de bem viver e na afetividade que perpassa o ser indígena, como será discutido adiante. Portanto, temos como objetivo discutir as categorias afetividade e bem-viver como propostas de (re)existência dos povos originários, em contextos de desigualdade social.

O presente artigo derivou de uma pesquisa de doutorado, realizada na aldeia de Monguba (Pacatuba-CE), com o povo Pitaguary, que aborda os afetos implicados nas vivências de lideranças Pitaguary, relacionados à proposta do bem-viver. O estudo adotou por postura teórica a Psicologia Sócio-Ambiental, agregando pressupostos teóricos da Psicologia Ambiental e da Psicologia Sócio-histórica. Do ponto de vista metodológico, guiou-se pela perspectiva etnográfica, fazendo uso do diário de campo e do método de história de vida, cujos relatos foram analisados a partir da análise de conteúdo temática. Dessa forma, o que discutimos aqui é parte de um trabalho maior, que nos tem trazido diversas reflexões acerca da temática indígena e de nosso próprio papel como pesquisadoras.

Contexto Histórico-Social de Desigualdades e (Re)Existência dos Povos Originários no Brasil

O processo de colonização do território que hoje chamamos de América Latina está marcado por extremas violências, tanto físicas quanto simbólicas, praticadas contra os povos originariamente habitantes destas terras. A conjuntura de escravização, tentativa de desenraizamento, tomada de terras, negação da identidade indígena e de direitos configuram um genocídio cujas consequências reverberam até hoje, gerando desigualdades nas formas de viver, nos acessos e nos modos de ser tratado pela população não indígena, em seu aparato legal, e na sutileza de discursos e práticas cotidianas. Para Quijano (2010), podemos falar do fim do período colonial, enquanto o domínio da metrópole, situada em outra jurisdição territorial, sobre a colônia, mas precisamos estar cientes da permanência do que o autor chama de colonialidade do poder, a qual está assentada em uma pretensa hierarquização das culturas, que privilegia a uma em detrimento das demais, instituindo um modelo único a ser seguido, em uma busca de dominar e aniquilar as diversidades. Conforme o autor, a colonialidade transcende o colonialismo, é mais profunda, duradoura e impõe-se na intersubjetividade, dominando corpos, sensibilidades e espíritos (Arias, 2011).

Uma das formas como essa opressão se instituiu, por exemplo, foi a imposição do nome que homenageou Américo Vespúcio ao continente, pelo colonizador, ignorando o fato de que os indígenas já conheciam o nome das terras onde viviam. Feres (2003) ressalta que o conceito de América Latina data do século XV e, apesar de significar um contraponto ao domínio da América do Norte, expressa, acima de tudo, um rótulo com implicações psicossociais de cunho racial, segregador, que desmerece e nega a diversidade cultural e étnica do território.

Vale lembrar que o mesmo foi feito com os nomes próprios dos indígenas, como afirmam Kopenawa e Albert (2015), os quais, em sua maioria, foram substituídos por nomes cristãos, cujos significados desconheciam. A perda do nome reflete a tentativa de apagar a identidade, borrar a memória e negar a história individual e coletiva do indígena e de seus antepassados, o que denota uma grave marca de violência e desigualdade em nossa história enquanto povo, que nos faz desconhecer nossas raízes.

Apesar do muito de nossa história ancestral que se perdeu, há alguns anos diversas etnias têm resgatado e utilizado o termo do povo Kuna *Abya Yala*, como um movimento político de reafirmação da presença indígena, para se referir à América Latina (Góis, Oliveira, Góis, & Silva, 2016). Essa expressão

pode ser traduzida como terra do sangue vital ou terra em plena maturidade e é uma representação do que chamamos de (re)existência dos povos originários, que têm assumido cada vez mais sua identidade e lutado por seus direitos.

No Brasil, podemos considerar que o processo de dominação tem sido bastante acentuado, de maneira que atualmente se questione até mesmo a existência dos indígenas no país e a própria demarcação de suas terras, por meio de diversos mecanismos, como, por exemplo, a produção da vergonha em identificar-se indígena (Grubits, Freire, & Noriega, 2011); a negação de direitos, dentre eles do acesso ao seu território; as situações de aprisionamento dentro de terras em processo de demarcação, sem condições básicas de sobrevivência, como forma de pressionar a desistência indígena de seu território; a propagação de uma história oficial que desmerece as conquistas e a sobrevivência indígenas, bem como a criminalização e o assassinato das lideranças indígenas.

Segundo os dados do último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 817 mil brasileiros autodeclararam-se indígenas, o que equivale a 0,4% da população do país. Desse total, identificou-se que 19.336 residem no Ceará (IBGE, 2012), um dos Estados onde mais se questiona a presença indígena, embora até mesmo seu nome provenha do Tupi, significando o “Canto da Jandaia”, 90% de seus municípios tenham nomes de origem indígena e sejam reconhecidas em seu território 14 etnias, dentre as quais, o povo Pitaguary, participante de nosso estudo.

Estima-se, ainda, que os resultados do censo não contemplaram de todo a realidade da população brasileira no que tange à presença indígena. Somente recentemente o quesito cor/raça passou a fazer parte do questionário básico de recenseamento e foram incluídas perguntas relacionadas ao pertencimento étnico e a língua de origem aos sujeitos que se autodeclaravam indígenas. Para Santos e Teixeira (2011), essas perguntas podem ter induzido os sujeitos que se autodeclaravam indígenas, mas não eram capazes de identificar a qual etnia pertenciam, a retirar a autodeclaração, principalmente no caso daqueles que residem no meio urbano e não são aldeados.

Quando abordamos as desigualdades sociais às quais os indígenas estão submetidos, referimo-nos não somente a uma condição de pobreza estrutural, já que o indígena contabiliza sua riqueza a partir de outros parâmetros também que vão além do modo capitalista de acumulação. Sawaia e Silva (2019) afirmam a desigualdade e a opressão social como fenômenos diretamente implicados nas “bases produtivas, econômicas e políticas de uma determinada sociedade; desdobram-se na constituição do indivíduo que vive e sente na carne as mazelas da exclusão/inclusão” (Sawaia & Silva, 2019, p. 22).

A desigualdade social à qual os povos indígenas estão submetidos, no Brasil, configura-se em múltiplas violências praticadas de forma semelhantes a outros grupos étnicos, a falta de acesso a direitos básicos, a negação de que somos um país plurinacional, a excessiva exploração de recursos e à exacerbada produção de poluentes. O Conselho Indigenista Missionário [CIM] (2016) aponta o aumento significativo e contínuo das violências aos povos originários, configuradas na omissão do Estado em relação à demarcação das terras indígenas, nos casos de suicídio, no uso abusivo de álcool e outras drogas nas invasões possessórias, exploração ilegal do território, assassinatos e tentativas de homicídio contra os indígenas, ameaças, lesões corporais, abusos de poder, racismo e discriminação étnica, violência sexual, desassistência de políticas públicas, entre outras.

Falamos aqui de aspectos geradores do que Sawaia (2011) nomeia de sofrimento ético-político, definido como um sofrimento derivado da exclusão, da injustiça e da iniquidade, produtor de afetos que despotencializam os sujeitos, cristalizam suas ações. Conforme a autora, remete à forma subalterna e inferior de ser tratado na intersubjetividade, “Abrange as múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas” (Sawaia, 2011, p. 106). Em contraposição a essa forma de sofrimento, está a felicidade pública, promotora de afetos potencializadores e da ação transformadora. Esse tipo de felicidade remete à ação coletiva, ao bem do grupo e à afetividade como base da ética e da política. Seguiremos a tecer relações entre a base sócio-histórica da psicologia social com o bem viver, filosofia indígena de respeito, harmonia e convivência com a comunidade, a Mãe-Terra e tudo o que existe, apresentando o método de nossa pesquisa.

Método

A pesquisa da qual derivou este artigo foi realizada no período de março a novembro de 2019, na aldeia de Monguba (Pacatuba-CE), onde vive o povo Pitaguary e na qual temos nos inserido gradativamente desde 2015. Descendentes dos Potiguaras, o povo Pitaguary habita a Terra Indígena situada ao pé da serra homônima, entre os municípios de Maracanaú e Pacatuba, Região Metropolitana de Fortaleza (CE), com cerca de 1.735 hectares e 21 km de perímetro, organizada nas aldeias Santo Antônio do Pitaguary, Olho D'Água, Horto e Aldeia Nova, na região do primeiro município, e Monguba no segundo. Escravizados, invisibilizado e vítimas de diversas violências, o povo Pitaguary negou durante décadas sua existência e foi somente nos anos 1990 que, semelhante a outras etnias do Estado, iniciou seu processo de reafirmação da identidade indígena, reconhecimento e luta por seus direitos.

Além da aprovação e participação dos indígenas para a sua realização, o estudo possui a devida autorização da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), estando de acordo com as Resoluções n. 304/00, 466/12 e 510/16, do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Os nomes dos sujeitos de pesquisa foram mantidos, sem alterações, refletindo seus desejos de serem identificados, conforme expresso no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o que é garantido pela Resolução 510/16, do CNS, em seu Capítulo III, Art. 9º.

Considerando as particularidades do campo, uma vez que trabalhamos junto a uma cultura diversa da nossa, optamos por seguir a abordagem qualitativa, realizando a etnografia como caminho metodológico, com a utilização do registro das nossas vivências no diário de campo. A pesquisa etnográfica, para Angrosino (2009), pode ser compreendida como o estudo e a descrição dos modos de vida de um povo, seus costumes, práticas e concepções culturais, a partir da inserção do pesquisador na realidade local. Assim,

a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente. (Magnani, 2009, p. 135)

Por permitir que o pesquisador conheça os significados da realidade local a partir dela mesma, na íntima construção de um aprendizado com o povo que pretende estudar, Sato e Souza (2001) consideram que esse é o método por excelência da pesquisa social, como um modo de pesquisa participativa que, inclusive, transforma o pesquisador em parte do campo estudado. Nesse modo de fazer pesquisa, que é absolutamente vivencial, onde o pesquisador é confrontado em suas concepções e convidado a problematizar seu olhar sobre o outro, seus pré-conceitos e, mesmo, sua forma de pesquisar, o diário de campo aparece como um instrumento importante de registro da vivência em campo. Embora não se configure como uma representação da realidade externa tal como ela é, a narrativa do pesquisador em seu diário fala de uma construção da qual ele faz parte e está implicado, uma escrita que revela sua interpretação da realidade, deixando claro ao que ele dá atenção, seleciona como aspectos importantes da realidade, invisibilizando outros (Carbó, 2007). Dito de outro modo, no diário de campo está contida não somente a descrição do que acontece no cotidiano, mas também as reflexões e os afetos do pesquisador, sua forma de significar a realidade e dizer algo sobre ela, delimitando sua não neutralidade no fazer da pesquisa.

Montero (2006) caracteriza o diário de campo como uma produção passível de ser publicada, próxima ao gênero da autobiografia intelectual, que apresenta descrições extensas, detalhadas e espontâneas do campo, que não segue necessariamente uma ordem cronológica, pois o pesquisador pode organizá-lo

da forma como melhor considerar, podendo combinar observações rigorosas do campo com análises preliminares e interpretações do pesquisador, envolvendo alguns aspectos teóricos. A autora elenca, ainda, como algumas funções desse tipo de produção, o registro de aspectos de interesse metodológico, vivencial e cultural; a visibilização das mudanças ocorridas no processo de investigação ao longo do tempo; a memorização do estado de ânimo, dúvidas, descobertas e hipóteses do pesquisador; oferece uma visão do processo metodológico, em seus procedimentos e modificações; constitui um vínculo com a vida cotidiana compartilhada pelo pesquisador e os sujeitos pesquisados.

Concordando com os autores supracitados, que reconhecem o diário de campo como uma fonte fundamental de pesquisa, passível de análise e publicação, fizemos uso desse recurso e do método de história de vida, a qual permite o acesso à visão do sujeito a respeito de sua história pessoal, na qual está descrita a história coletiva (Sáez, 2007). Nessa mesma direção, Menezes e Bergamaschi (2009, p. 59) ressaltam, ainda, que

a memória não é simplesmente o exercício de lembranças que afloram ao serem evocadas, mas é um trabalho de criação imbricada na situação presente; (...) quando é produzida, traz a marca de quem a profere e é influenciada pelas condições concretas do momento em que é dita.

Participaram das entrevistas seis lideranças indígenas, da aldeia de Monguba, com idades entre 29 e 70 anos, sendo uma do sexo masculino e cinco do sexo feminino, todas habitam a região desde que nasceram. Nossos colaboradores foram selecionados a partir da indicação e do reconhecimento de moradores da própria aldeia, os quais consideraram a implicação no movimento indígena, a participação nas retomadas e o histórico de representação desses sujeitos.

Os resultados provenientes desse percurso foram analisados a partir da análise de conteúdo temática (Bardin, 1977), seguindo as etapas propostas por Gomes (2009), de (a) decomposição do material de análise; (b) distribuição das partes em categorias; (c) descrição dos resultados da categorização; (d) inferências dos resultados, a partir do embasamento teórico construído por outros estudos; e (e) interpretação desses resultados.

O Bem Viver Como Estratégia Ético-Política de (Re)Existência

O modo de vida moderno, assentado no neoliberalismo, instituiu a ilusão do crescimento econômico como modo de erradicação da pobreza, tornando a busca pelo desenvolvimento econômico individual e social um fetiche justificado como modo de acesso ao bem-estar social, intimamente relacionado ao poder de compra dos indivíduos (Lacerda & Feitosa, 2015). Entretanto, essa proposta de desenvolver-se economicamente para viver melhor que os outros ou com mais recursos do que se possui no momento atual, implicando uma busca incessante por aumentar cada vez mais o acúmulo de riquezas individuais e o acesso a bens de consumo, tem gerado um processo de degradação tanto das relações como da própria casa comum, a Mãe-Terra, o que gradativamente poderá tornar inviável a continuidade da vida no planeta, tal como a conhecemos (Boff, 2009). Diante dessa preocupação, o conceito de bem viver indígena ressurge no horizonte de discussões como uma proposta de-colonial de voltar a ser (Céspedes, 2010), de reconexão com a ancestralidade e de produção de modos de viver solidários e éticos.

O bem viver, *Sumak Kawsay*, para o povo Kechua, e *Suma Qamaña*, para o povo Aymara, é a filosofia e a prática indígena, que remete a um modo ancestral de com-vivência profunda com a Mãe-Terra e tudo o que nela existe, a partir da visão de colaboração para a manutenção do equilíbrio cósmico (Lacerda & Feitosa, 2015). Isso implica o uso consciente dos recursos, o cuidado, a promoção da vida, a vivência solidária, harmônica e de reciprocidade entre os seres (Ayma, 2011). O homem e a mulher

ancestral reconhecem que são também parte da natureza, não senhores dela, ao mesmo tempo que detêm a responsabilidade de protegê-la. Suas relações estão referendadas na complementaridade, ou seja, na concepção de que o ser humano somente pode ser integral em sua íntima relação com outros humanos e com outros seres (físicos e espirituais) da natureza, que o complementam. Dessa forma, o bem viver implica o caminhar juntos, o “bem conviver em comunidade e na Natureza” (Acosta, 2016, p. 25) ou, nas palavras dos indígenas, é “*a gente viver... viver compartilhando.*” (Rosa Pitaguary), confiando na organização distributiva do universo, de maneira que: “*Se eu chegar numa casa, ...e eu só tiver aquilo, eu dou, fico sem. Eu sei que daqui a um pedaço aparece, né?*” (Júlia Pitaguary).

Relacionado à própria identidade do sujeito, o bem viver remete a uma organização social, comunitária e intercultural que se contrapõe às relações de poder assimétricas, propondo “uma mudança de paradigma a partir de uma ruptura epistemológica com o pensamento ocidental hegemônico (...) tem como referência central a vida de todos os seres do planeta, onde a espécie humana é compreendida como parte da natureza, assim como as demais espécies” (Lacerda & Feitosa, 2015, p. 20).

Implica, portanto, a necessária participação na vida coletiva do povo, no que tange à defesa cotidiana da identidade, dos direitos e do território, nas relações cotidianas. No relato da história de vida de Rosa Pitaguary, essa dimensão se expressou tanto na própria identidade de liderança indígena, quando afirmou em relação à sua participação no Movimento Indígena: “*São trabalhos que nós fazemos voluntário. Porque nós pensamos em um povo, nós pensamos em um coletivo, nós pensamos em melhoria de vida, buscando o bem-estar, o Bem Viver*”, como nas ações de cooperação cotidianas, da qual fez memória:

Eu me lembro que a minha vó, ela plantava o roçado e, aí, ela... quando era na época da colheita do roçado, ela ia, colhia e, aí, a gente passava... juntava todo mundo na sala pra debulhar o feijão. Aí, aquelas famílias que vinha ajudar a debulhar aquele feijão todinho, cada uma saía com o seu litro de feijão, entendeu? Cada um saía com a... seu litro de feijão. A família fulano de tal tinha um milho para debulhar, aí, aquela outra família ia todinha pra lá, ajudar no debulho do milho. Quando terminava de debulhar aquele milho, isso era de noite, à luz de lamparina, nós, todo mundo sentados no chão, fazendo isso. Me lembro. E, aí, quando todo mundo terminava cada um saía com seu litro de milho. Entendeu? Todo mundo saía com seu litro de milho. Quando tinha uma farinhada, os homens se juntavam: “Vamos ajudar na farinhada do seu fulano”. Todo mundo ia ajudar na farinhada do fulano. Quando terminava a farinhada dele: “Agora, nós vamos ajudar na farinhada de beltrano”. Aí, todo mundo ia ajudar na farinhada. (Relatos de Rosa Pitaguary)

Esse compromisso ético-político implícito na proposta do bem viver, de modo coerente, não se restringe aos que apoiam as mesmas causas ou compartilham a mesma visão de mundo. A defesa da vida é uma opção plena, um compromisso que se estende a todo o universo, sem distinções, parte de um compromisso transcendente ao indivíduo e inerente ao modo de ser indígena, como explanou Rosa Pitaguary: “*é lutando, pensando o bem-estar da nossa família, dos nossos... do nosso vizinho, (...) pensando até no bem-estar mesmo daquelas pessoas que faz mal à gente, a gente ainda pensa (...). Que não era nem pra nós pensar, mas fazer o quê, né? Faz... faz parte da... da nossa vida. Aí, pronto!*”

Desse modo, o bem viver configura-se, como nos lembra Acosta (2016), como uma possibilidade de pensar outros mundos, baseados na solidariedade, na força das coisas frágeis, como nos diz o Pajé Barbosa (Diário de Campo) e na promoção da vida. É o espaço criativo da vivência, que permite sonhar possibilidades ancestrais não destrutivas de viver com tudo o que há no cosmos, a partir de bons encontros, os quais proporcionam afetos potencializadores.

A (Re)Existência da Afetividade Indígena

No campo da filosofia e, posteriormente, nas disciplinas que dela derivaram, como a psicologia, a afetividade foi relegada a um campo contrário à racionalidade, sendo esta última considerada a única forma válida de se chegar ao conhecimento verdadeiro, enquanto os afetos deveriam ser controlados e reprimidos, para não embotar o conhecimento da realidade. Na contramão desse pensamento, Spinoza (2015), filósofo monista e racionalista do século XVII, para quem corpo e alma, afeto e razão são uma e a mesma coisa, derivados da mesma Substância, concebeu os afetos como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (Spinoza, 2015, p. 98). Assim, todos os corpos possuem a capacidade de afetar e serem afetados por outros, o que demarca o caráter inalienável da dimensão afetiva, disto deriva que podemos tentar cerceá-los, mas nunca os suprimir de fato. Nessa relação, as afetações podem aumentar ou diminuir a potência de ação do corpo, fomentando a alegria e a liberdade no primeiro caso, enquanto no segundo conduz à tristeza e ao padecimento. Cabe ressaltar, ainda, que para esse filósofo “Poder não existir é impotência e, inversamente, poder existir é potência” (Spinoza, 2015, p. 20), de maneira que todas as coisas esforçam-se em perseverar em seu ser. A esse esforço denominou *conatus*, defendendo que “a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça para agir, (...) nada mais é do que sua essência dada ou atual.” (Spinoza, 2015, p. 105).

A partir dessa compreensão, pode-se compreender que os mecanismos de negação dos afetos são também formas de dominação, opressão e manutenção das desigualdades psicossociais, exemplo disso é apontado por Lane, Coelho, Lima e Sawaia (2018), que demonstram como as emoções são atribuídas a grupos considerados frágeis, como as mulheres, dentro de um discurso de desmerecimento e opressão desse grupo, a fim de manter as injustiças direcionadas a esses sujeitos. Desse modo, Sawaia (2011), reflete a necessidade urgente de retomarmos a afetividade como categoria desestabilizadora de análise crítica social, denunciando as formas de inclusão perversa e o aprisionamento dos sujeitos, pela negação de seus afetos. A autora ressalta a afetividade como fenômeno que compõe a condição humana, servindo à orientação do sujeito no mundo, “constitutiva do pensamento e da ação, coletivos ou individuais, bons ou ruins, e como processo imanente que se constitui e se atualiza com os ingredientes fornecidos pelas diferentes manifestações históricas.” (Sawaia, 2011, p. 102).

Lane, Coelho, Lima e Sawaia (2018) apontam que ao tentar negar as emoções e os sentimentos, o ser humano adoce e constrói relações opressoras, inclusive para si mesmo. A partir da aproximação com o povo Xavante, os autores supracitados compreendem que é a vivência da afetividade que possibilita um melhor manejo desses afetos, o que também encontramos expresso, em nossa pesquisa, na fala do Pajé Barbosa Pitaguary:

E quando eu vejo alguém com medo, pânico, rapaz, aquilo ali, pra mim, é um prazer tão grande pra mim, porque eu passei por aquilo. Superei? Superei! Mas eu tenho medo ainda? Tenho! E muito! Mas o melhor de extrair um dente é depois de um mês. É tão bom! Assim, essas coisas do medo, né? É apavorante aquela coisa, lá se vai, mas vai ter um alívio. Vai ter um entendimento.

Essa fala do Pajé, assim como em outros momentos de seu relato, expõe que o Pitaguary se permite e precisa chorar, sofrer, rir, celebrar, vivenciar intensamente o que sente como parte do processo de reorganização de suas vivências e dos próprios afetos, o que na sociedade não-indígena é comumente reprimido, em nome do privilégio da racionalidade. Pela via dos sentimentos e das emoções, ele aproxima-se e conhece o mundo (Kusch, 2007), seja ele físico ou espiritual, os quais não estão apartados,

constituem a mesma realidade. Assim é que o sentir, o afetar-se, imbrica-se com a espiritualidade indígena em seus processos cognitivos e ritualísticos, baseados na liberdade do sentir, como foi relatado por Francilene Pitaguary:

Eu não posso obrigar você, por mais que você seja índia, eu não posso obrigar você a participar do toré. Você tem que sentir. Porque quando eu obrigo, você pega, leva energias ruim pra 'quele momento e, aí, aquela energia ruim vai atingir todo mundo.

Os afetos aparecem, portanto, intimamente relacionados ao conhecimento e à vivência da espiritualidade de modo coletivo, implicando os medos e a potencialidade da dança, do rito e do saber-se amparado por seres encantados, os quais são considerados espíritos em certo nível de evolução, que tornam-se guardiões dos territórios e das pessoas vivas, contribuindo para o bem da coletividade, a partir de outro plano de existência.

Heller (1993) considera o caráter orientativo dos afetos, como um contributo na avaliação de situações potencialmente perigosas ou não, por exemplo. Mesmo na relação espiritual com a encantaria, podemos refletir a configuração dessa característica dos afetos para os indígenas. É por meio da orientação afetiva que o Pitaguary, e principalmente seu líder religioso, consegue discernir os seres que se manifestam a ele:

Assombração é uma coisa, aparição é outra. Aparição é aquela que você nem tá esperando e vai surgir aquela pessoa e conversa com você. E você se sente bem e responde. Essa aqui é mais suave, né? Mas a assombração, tá entendendo?... você já está sentindo o foco do medo. (Relato de Pajé Barbosa Pitaguary)

Quando o Pajé relaciona o medo e a assombração, compreendendo-a como algo que não faz sentir bem e que paralisa, é possível perceber a despotencialização desse afeto, que, inclusive, esteve relacionado às práticas violentas da colonização e aos mecanismos da colonialidade, o que foi representado pela fala de Rosa Pitaguary "E muitos dos nossos povos, eles tiveram que se calar realmente, tiveram que ficar caladinho, que nem a minha bisavó! Minha bisavó, ela tinha medo! Tinha medo de falar.". É preciso lembrar que, uma vez que na cosmovisão indígena o mundo físico não se distingue do espiritual, como uma representação dualista da realidade, os ataques perpetrados pelo não-indígena são também concebidos como ataques espirituais, muitas vezes previstos nos rituais, ao mesmo tempo em que os ataques espirituais podem refletir-se no mundo físico (Diário de Campo). A vivência de campo nos permitiu, ainda, conhecer as nuances desse medo, por meio dos relatos de que os antepassados não permitiam que seus descendentes brincassem com penas ou aprendessem a linguagem originária, a qual acabou se perdendo, pelo medo de serem reconhecidos como indígenas (Diário de campo).

Essas violências promotoras da desigualdade psicossocial não suplantaram, contudo, os espaços criativos de (re)existência, que proporcionam afetos potencializadores. Assim, pela permanência da concepção de bem viver, da relação com o território e da preservação de sua cultura, os Pitaguary engendraram seu processo de etnogênese, reconfigurando a identidade indígena a partir, inclusive, da convivência com outros povos.

Enquanto na sociedade ocidental, percebe-se o rompimento da relação íntima e profunda do ser humano com a Mãe-Terra, impulsionado por uma cultura de morte, onde o valor das coisas se impõe ao valor da vida, gerando toda ordem de destruições, violências e desigualdades psicossociais, no mundo indígena não existem hierarquias. O ser humano é tão parte da natureza quanto os outros seres e a Mãe-Terra é concebida como um ser vivo, detentora de direitos, pois conforme os indígenas, mesmo a pedra é viva, não um objeto inanimado, como ensina a cultura ocidental (Diário de Campo).

O cuidado com a comunidade é também o amor à casa comum (Céspedes, 2010), envolve um posicionamento ético-político de luta contra a contaminação do solo, dos alimentos por agrotóxicos, a poluição dos territórios em nome do lucro e, ainda, preconiza o investimento na medicina tradicional e o uso respeitoso dos recursos naturais. Essa relação de potencialização e nutrição com o território ficou expressa tanto na fala de Francilene Pitaguary: “*Toda essa minha adolescência, essa minha infância, né, eu fui muito ligada à Terra, fui muito ligada à solidão, mas não só, né? Sempre gostei de tá só, sentir o ambiente, sempre fui essa menina.*”, como na de Valdira Pitaguary: (...) *nós vivia da Mãe-Terra, nós era... nós vive da mãe terra e hoje ainda vive da Mãe-Terra, porque o feijão vem da terra, arroz, tudo é da terra.*”. Desse modo, cuidar da vida da Mãe-Terra é manter o equilíbrio cósmico de pulsação e continuidade da vida.

Considerações finais

A desigualdade psicossocial, a qual a sociedade ocidental moderna busca submeter constantemente os povos originários, baseia-se em estratégias de entristecimento, na ruptura dos laços sociais e da relação ancestral com a Mãe-Terra. Tratam-se de processos que se estabelecem na história, configurados em violências biológicas, físicas, psicossociais, culturais e étnicas, naturalizadas no cotidiano, que negam a existência e o “direito de ser”, obrigando os sujeitos a “tornarem-se” aquilo que a cultura dominante quer (Céspedes, 2010).

Frente aos ataques sofridos, os povos originários, mantêm o vínculo com aquilo que é potencializador em sua cultura ancestral, ou seja, encontram formas novas e criativas de gerar bons encontros, de convivência com a natureza e tudo o que há nela, de onde derivam os afetos alegres, potencializadores da ação no mundo. Desse modo, conseguiram pôr em prática, estratégias de sobrevivência que se configuraram em novos modos de existir, ou seja, em um (re)existir. Este modo de viver, entretanto não se aparta do ancestral, mas o atualiza e só é possível a partir dele, frente aos desafios impostos pela colonização e pela colonialidade.

Em nosso contexto de pesquisa, encontramos a potencialidade das estratégias de (re)existência assentadas na concepção do bem viver, capaz de confrontar a imposição do entristecimento, por parte da sociedade ocidental moderna, e minimizar seu poder de desarticulação, a partir da promoção de afetos potencializadores implicados nas relações de com-vivência e complementaridade cósmica. Destarte, a vinculação com o território, com a comunidade e com a dimensão espiritual, relaciona-se intimamente com a criatividade e a vivência de sonhar juntos, alegrar-se coletivamente, fortalecer-se e propor outras formas de viver à sociedade que se organizou em uma relação de adoecimento e degradação do ambiente. Proporcionar espaços de diálogo, vivências solidárias e bons encontros, dentro de uma cultura de vida orientada pelo bem viver é o caminho que necessitamos trilhar, para construir relações mais equânimes e fortalecer nossa ancestralidade.

Recordando que a produção aqui apresentada retrata apenas uma pequena parte da análise de nossos dados e dos aprendizados de nossa vivência na aldeia, ressaltamos a necessidade de um maior aprofundamento na concepção do bem viver para os Pitaguary especificamente, assim como de novos estudos que visibilizem outras propostas de (re)existência, capazes de harmonizar nossas relações com o universo, no caminho para uma cultura de promoção da vida.

‘Notas de fim’

1 Bonvini, Rino (2018). (Re)existência. Contribuições na Roda de conversa: Psicologia Socioambiental, políticas públicas e povos tradicionais. In Seminário Locus 15 Anos, realizado na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Referências

- Acosta, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante.
- Angrosino, M. (2009). *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed.
- Antunes, T. O. (2012). 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. *Aedos*, 4(10), 8-27.
- Arias, Patricio G. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidade y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad: Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, 10, 21-39.
- Ayma, E. M. (2011). Prólogo. In I. Farah & L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 9-10). La Paz: CIDES-UMSA; SAPIENZA – Università de Roma; OXFAM.
- Bardin, L. (1977). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Martín-Baró, Ignacio (2011). Para uma Psicologia da Libertação. In Raquel S. L. Guzzo & Fernando Lacerda (Orgs.), *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp. 181-197). São Paulo: Alínea.
- Boff, Leonardo (2009). *A opção Terra: A solução para a Terra não cai do céu*. Rio de Janeiro: Record.
- Carbó, Pilar A. (2007) La formación reflexiva como competencia profesional. Condiciones psicosociales para una práctica reflexiva. El diario de campo como herramienta. *Revista de Enseñanza Universitaria*, 30, 7-18.
- Céspedes, D. C. (2010). *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. *Revista América Latina em movimentos*, Bolívia, 24(2), 8-13.
- Conselho Indigenista Missionário – CIMI. (2016). *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2015*. Brasília, DF: Autor.
- Feres, João (2003). Latin America como conceito: a constituição de um outro americano. *Teoria e Sociedade*, São Paulo, 11(2), 18-41.
- Góis, Cezar W. Lima. (2008). *Saúde comunitária: Pensar e Fazer*. São Paulo: HUCITEC.
- Góis, Cezar W. Lima, Oliveira, Luciane A., Góis, Sara C., & Silva, Alexandra M. S. (2016). O conceito de América Profunda e suas implicações na Psicologia Comunitária de base latinoamericana. In V. Ximenes, J. C. Sarriera, Zulmira Á. C. Bomfim, & Alfaro, Jaime (Orgs.), *Psicologia Comunitária no mundo atual: Desafios, limites e fazeres* (pp. 235-250). Fortaleza: Expressão Gráfica.
- Gomes, R. (2009). Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In S. Deslandes, R. Gomes, & M. C. Minayo (Orgs.), *Pesquisa social: Teoria, método e criatividade* (pp. 79-108). Petrópolis, RJ: Vozes.

- Grubits, Sonia, Freire, Heloisa B. G., & Noriega, José A. V. (2011). Suicídio de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 31(3), 504-517.
- Heller, Agnes. (1993). *Teoria de los sentimientos*. México: Distribuciones Fontamara.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. (2012). *Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: Autor. Recuperado de http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf
- Kopenawa, Davi & Albert, Bruce (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kusch, Rodolfo (1999). *America Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Kusch, Rodolfo. (2007). *Obras completas*. Tomo I. Rosario, ARG: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo. (2009). *Obras completas*. Tomo II. Rosario, ARG: Editorial Fundación Ross.
- Lacerda, R. F. & Feitosa, S. F. (2015). Bem viver: Projeto U-tópico e De-colonial. *Interritórios: Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco Caruaru*, 1(1), 5-23.
- Lane, S. T. M, Coelho, M. H. M., Lima, M. S., & Sawaia, B. B. (2018). A emoção em culturas indígenas – O povo Xavante. In B. B. Sawaia, & G. T. Purin (Orgs.), *Sílvia Lane: Uma obra em movimento* (pp. 21-70). São Paulo: EDUC.
- Magnani, J. G. C. (2009). Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 15(32), 129-156.
- Menezes, A. L. T. & Bergamaschi, M. A. (2009). *Educação Ameríndia: A dança e a escola Guarani*. Santa Cruz do Sul, RS: EDUNISC.
- Montero, Maritza (2006). Dos técnicas auxiliares en la investigación e intervención comunitarias: las anotaciones o diario de campo y el uso de documentos secundarios. In *Hacer para Transformar: El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Oliveira, J. P. (1998). Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1), 47-77.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indíg.*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. In Boaventura Sousa Santos & Maria P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 84-130). São Paulo: Cortez.
- Sáez, O. C. (2007). Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, 7(12), 11-32.
- Santos, R. V. & Teixeira, P. (2011). O “indígena” que emerge do Censo Demográfico de 2010. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 27(6), 1048-1049.

Sato, L. & Souza, M. P. R. (2001). Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. *Psicologia USP*, 12(2), 29-47.

Sawaia, Bader B. (2009). Psicologia e desigualdade social: Uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), 364-372.

Sawaia, Bader B. (2011). O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In *As Artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social* (pp. 99-119). Petrópolis, RJ: Vozes.

Sawaia, Bader B. & Silva, D. N. H. (2019). A subjetividade revolucionária: Questões psicossociais em contexto de desigualdade social. In G. Toassa, M. Souza, & J. Rodrigues (Orgs.), *Psicologia sócio-histórica e desigualdade social: do pensamento à práxis* (pp. 20-41). Goiânia: Imprensa Universitária.

Silva, E. (2004). “Os Caboclos” que são índios: História e resistência indígena no nordeste. *Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF*, Belém de São Francisco, 3(3), 127-137.

Spinoza, Baruch. (2015). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

Recebido em: 15/06/2020

Aprovado em: 31/07/2020